

## Глава 5

# ТЕМА КАЗУИСТИКИ В РОМАНЕ «БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ»

### 1. КАЗУИСТИКА И ДОСТОЕВСКИЙ

#### 1) *Казуистика*

Казуистика представляет собой методiku применения общих принципов к конкретным случаям (казусам) или определения степени правдоподобности отдельных решений в свете общепринятых законов. Возникнув из необходимости примирить категорические религиозные и юридические законы с неопределимыми, в своей сущности, реалиями жизни, казуистика разрабатывала тонкое искусство распределять явления по категориям, диалектически развивать и обобщать принципы, классифицировать различные точки зрения и разрешать возникающие в отдельных случаях вопросы совести (*casus conscientiae*). К концу Средневековья она превратилась в целую науку для богословов, юристов и других.

Религиозная казуистика особенно была развита в средневековых монашеских орденах, сначала у доминиканцев и францисканцев, а с шестнадцатого века — у иезуитов. И хотя казуистика на практике нередко служила причиной извращения духа законов и оправдания циничных отступлений от норм, она по-своему способствовала развитию логического мышления Нового времени. Вот почему она вызывала немалый интерес различных мыслителей, начиная с философа Иммануила Канта до современных проповедников теории «fuzziness / размытости»<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> По определениям, примерам, историческому значению и сегодняшнему осмыслению казуистики см. следующие ссылки: Статья «Казуистика» // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1894. Т. XIII-а; Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России // Сочинения. Т. 6. М., 1897; Groethuysen, Bernard (trans. by Mary Ilford), *The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth Century France* (Barrie & Rockliff, 1968); Hocke, Gustav René, *Manierismus in der Literatur* (Hamburg, 1959), ch. 27: “Kasuistik und Laxismus”; Бродский А. И. *Casus conscientiae: Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики* // Homo philosophans. Сборник к 60-летию проф. К. А. Сергеева. Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 279–294; Casuistry // *The Dictionary of the History of Ideas*, The Electronic Text Center,

## 2) Достоевский и казуистика

Достоевский, так же как Блез Паскаль и Иммануил Кант, интересовался казуистикой, причем в двух аспектах. Прежде всего он считал ее имманентным признаком морального упадка западной цивилизации, в том числе католицизма, и подвергал сомнению. В некоторых очерках современного католицизма, опубликованных в его журнале «Эпоха», можно найти критические описания иезуитов с их софистикой и циничными нарушениями морали с целью развития ордена (см. ниже). Кстати, это было время народного восстания в Польше и подъема антикатолицизма в России. А в романе «Преступление и наказание» слово «казуистика» употребляется три раза в смысле «логики» героя, с помощью которой он оправдывает свое преступление<sup>96</sup>.

Иллюстрацией негативного отношения Достоевского к иезуитской казуистике служит его скрытая полемика с К. Д. Кавелиным, где он сравнивает позитивистскую логику оппонента с манерой иезуита, который «лжет, убежденный, что лгать полезно для хорошей цели»<sup>97</sup>. Частично это реакция на открытое письмо Кавелина по поводу речи Достоевского о Пушкине, где историк критиковал, между прочим, идеализацию писателем народного духа. По мнению Достоевского, позитивист Кавелин в принципе отрицает существование трансцендентальной моральной идеи и стремится свести нормы человеческого поведения к практическим суждениям, основанным на индивидуальных убеждениях. Кстати, схема критики позитивизма у писателя в основном похожа на антиказуистскую логику, использованную Б. Паскалем более чем двумя столетиями ранее, когда тот критиковал иезуитов (особенно в «Письмах к провинциалу»<sup>98</sup>): они вместе исходят из сознания относительности убеждений индивидуального человека и шаткости его рационального суждения и выводят необходимость обращения к Божьему авторитету.

Здесь мы слышим отдаленное эхо споров по поводу соотношения индивидуальной «свободы воли» и божественной «благодати» в деле спасения, которые велись в христианском мире со времен Пелагия и Августина. Спор между Паскалем и иезуитами был, конечно, в том же духе.

Но в то же время Достоевский видел в казуистике особую систему мышления, проистекающую из принципиальной амбивалентности сознания человека, который, при ограниченности своего разума, имеет дело с такими безгранично широкими понятиями, как Бог, истина и т. д. Достоевский словно

University of Virginia Library: <https://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uva-Book/tei/DicHist1.xml&query=Dictionary%20of%20the%20History%20of%20Ideas>.

<sup>96</sup> 6: 38, 58, 321.

<sup>97</sup> 27: 85. Из записной тетради 1880–1881.

<sup>98</sup> См. Pascal, Blaise, *Les provinciales: ou, Les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. Pp. Jésuites* [1656–1657] (Paris: Garnier Frères, 1965).

видел в глубине казуистики, этого исторического явления, своего рода роковые оковы или фатальную ловушку для мышления деятельного человека Нового времени. В этом обобщенном смысле казуистика служила одним из основных элементов для развития идей его романов.

Такое двойственное отношение писателя к казуистике можно наблюдать в романе «Братья Карамазовы».

## 2. КАЗУИСТЫ В «БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ»

Условно можно сказать, что в романе изображены две группы казуистов: *закаленные* казуисты, которые умеют оправдать любой человеческий поступок, и те, кто в процессе оправдания своего отношения к миру невольно обращается к казуистской логике.

Первую группу представляют Смердяков и Митин адвокат Фетюкович, а вторую — Иван и Алеша.

### 1) *Смердяков как казуист*

Казуистский талант Смердякова обнаруживается в сцене «Контroversa» (ч. 1, кн. 3, гл. VII), где он утверждает, что отречение от веры русского солдата, захваченного мусульманами и принуждаемого отказаться от христианства и перейти в ислам, не является поводом для религиозного наказания. Это, кстати, тайный отклик на дискуссию о церковном суде и отлучении в келье старца Зосимы (ч. 1, кн. 2, гл. V «Буди! буди!»), хотя Смердяков не мог присутствовать в дискуссии между господами и монахами.

В большой столовой Федора Карамазова, в семейной атмосфере, Смердяков, заслуживший своей молчаливостью прозвище Валамова ослица, вдруг заговаривает и удивляет всех своей способностью аргументировать. Подобно изощренному казуисту, он четко выделяет из данной ситуации возможные случаи (казусы) и под каждый из них подводит основание ненаказуемости данного солдата либо на основе общепринятой морали, либо на основе Божьего учения.

Первый аргумент — сугубо человеческое предпочтение жизни и искупления героической гибели:

«...если этого похвального солдата подвиг был и очень велик-с, то никакого опять-таки, по-моему, не было бы греха и в том, если б и отказаться при этой случайности от Христова примерно имени и от собственного крещения своего, чтобы спасти тем самым свою жизнь для добрых дел, коими в течение лет и искупить малодушие» (14: 117).

Второй аргумент — принципиальная апория по поводу состоятельности Божьего наказания отлученного. По логике Смердякова, Бог никак не успеет

наказать отступника, подобно тому как, согласно парадоксу Зенона, Ахиллес никогда не догонит черепаху:

«Ибо едва только я скажу мучителям: "Нет, я не христианин и истинного бога моего проклинаю", как тотчас же я самым высшим божьим судом немедленно и специально становлюсь анафема проклят и от церкви святой отлучен совершенно как бы иноязычником, так даже, что в тот же миг-с — не то что как только произнесу, а только что помыслию произнести, так что даже самой четверти секунды тут не пройдет-с, как я отлучен...»

«А коли я уж не христианин, то, значит, я и не солгал мучителям, когда они спрашивали: "Христианин я или не христианин", ибо я уже был самим богом совлечен моего христианства, по причине одного лишь замысла и прежде чем даже слово успел мое молвить мучителям. А коли я уже разжалован, то каким же манером и по какой справедливости станут спрашивать с меня на том свете как с христианина за то, что я отрекся Христа, тогда как я за помышление только одно, еще до отречения, был уже крещения моего совлечен? Коли я уж не христианин, значит, я и не могу от Христа отрекнуться, ибо не от чего тогда мне и отречься будет...» (14: 118–119)

Третий аргумент — защита маловеров, составляющих большинство верующих, которым не верится в полноценность и актуальность слов Христа, в том числе в его обещание: «...если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди отсюда туда", и она перейдет» (Евангелие от Матфея, гл. 17, ст. 20).

«Ведь коли бы я тогда веровал в самую во истину, как веровать надлежит, то тогда действительно было бы грешно, если бы муки за свою веру не принял и в поганую Магометову веру перешел. Но ведь до мук и не дошло бы тогда-с, потому стоило бы мне в тот же миг сказать сей горе: двинься и подави мучителя, то она бы двинулась и в тот же миг его придавила, как таракана, и пошел бы я как ни в чем не бывало прочь, воспевая и славя бога. А коли я именно в тот же самый момент это всё и испробовал и нарочно уже кричал сей горе: подави сих мучителей, — а та не давила, то как же, скажите, я бы в то время не усомнился, да еще в такой страшный час смертного великого страха? И без того уж знаю, что царствия небесного в полноте не достигну (ибо не двинулась же по слову моему гора, значит, не очень-то вере моей там верят и не очень уж большая награда меня на том свете ждет), для чего же я еще сверх того и безо всякой уже пользы кожу с себя дам содрать? Ибо если бы даже кожу мою уже до половины содрали со спины, то и тогда по слову моему или крику не двинулась бы сия гора. Да в этакую минуту не только что сумление может найти, но даже от страха и самого рассудка решиться можно, так что и рассуждать-то будет совсем невозможно. А стало быть, чем я тут выйду особенно виноват, если, не видя ни там, ни тут своей выгоды, ни награды, хоть кожу-то по крайней мере свою сберегу? А потому, на милость господню весьма уповая, питаюсь надеждой, что и совсем прощен буду-с...» (14: 121)

Каждый из трех аргументов Смердякова имеет свою основу и логику, но представления об отношениях между Богом и человеком в каждом из случаев совершенно отличаются друг от друга или, скорее, исключают и отменяют друг друга. Тот факт, что возможны сразу три аргумента (или бесчисленное множество потенциальных аргументов) с разными, так сказать, вероисповедными позициями и перспективами, сам по себе свидетельствует о казуистской натуре его слов.

На это реагирует Федор Карамазов:

«Ах ты казуист. Это он был у иезуитов где-нибудь, Иван. Ах ты, иезуит смердящий, да кто же тебя научил? Но только ты врешь, казуист, врешь и врешь» (14: 119).

Алеша, в свою очередь, комментирует:

«...у Смердякова совсем не русская вера» (14: 120).

Кроме таланта формулировать софистские силлогизмы, между Смердяковым и историческим образом иезуита есть немалые сходства, которые нельзя игнорировать.

Во-первых, преданный брату Ивану, Смердяков по-своему обобщает тезис Ивана «Если нет Бога (или бессмертия), то все позволено» и, применяя его на практике, совершает отцеубийство. Это травестирует роль иезуитского ордена («Папского корпуса») по отношению к папе римскому, тем более что идея Ивана об объединении церковной власти со светской, вкупе с идейной позицией Великого инквизитора, героя его поэмы, косвенно характеризуется в романе как католическая. Не случайно Иван называет Смердякова «передовым мясом» (14: 122).

Во-вторых, интригану Смердякову присуща хитроумная психологическая расчетливость. Он подал Дмитрию секретные «знаки» для сообщения с Федором, пытаясь спровоцировать его на вторжение в дом и кражу, а Ивану предсказал свой припадок эпилепсии как своего рода *alibi* и, одновременно, побудил уехать, чтобы получить его тайное согласие на убийство отца. После убийства он нарочно оставляет пакет из-под денег на месте преступления, чтобы намекнуть, что это дело рук Дмитрия, который хотел проверить его содержимое. Вообще, он использует свою физическую слабость и болезнь в качестве оружия для разыгрывания двойственной роли — пассивной и активной, верного слуги и хитрого интригана. Это, в принципе, то же самое, в чем обвиняли иезуитов современники Достоевского, в том числе и сотрудники его журнала «Эпоха»<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> См. Калошин С. Иезуиты и их уложение // Эпоха. 1864. № 6. С. 257–263; Мундт Н. Рим: современный очерк // Эпоха. 1864. № 8. С. 1–44.

В-третьих, Смердяков со временем вырастает из покорного слуги в самостоятельного субъекта и, наконец, ошеломляет своего вождя (Ивана) умом и дееспособностью (см. три свидания Ивана со Смердяковым в кн. 11). Это опять напоминает сложные отношения между иезуитами и папой римским, приведшие однажды к ликвидации ордена Климентом XIV.

И упомянутую нами речь из «Контроверзы» можно считать не только вульгарным обобщением идеи Ивана, но и провокацией Смердякова-иезуита, направленной на Ивана-папу, поскольку там доказано, что не только без Бога, но и при Боге, даже по самой логике Божьего учения, все должно быть позволено.

## 2) *Фетюкович — казуист в юридическом мире*

Адвокат Фетюкович является юридическим вариантом казуиста. Собственно, он проповедник теории неопределимости явлений. В ходе защиты Мити он высказывается:

«В действительности может мелькнуть тысяча вещей, ускользающих от наблюдений самого тонкого романиста» (15: 162).

Вроде бы он хочет сказать, что поскольку невозможно уловить все нюансы явлений, то решения человека относительно, иначе говоря, у всякого решения есть своя доля истины.

Сначала он отмечает шаткость фактологического основания дела:

«Эта мысль моя, формула моя — следующая: подавляющая совокупность фактов против подсудимого и в то же время ни одного факта, выдерживающего критику, если рассматривать его единично, самого по себе!» (15: 153)

Потом он, предупреждая присяжных о двусмысленности психологического рассуждения в духе речи прокурора («Но ведь психология, господа, хоть и глубокая вещь, а все-таки похожа на палку о двух концах»), сразу предлагает свою психологическую версию поведения Мити («Если же могли почувствовать боль и жалость, что человека убили, то, конечно, уж потому, что отца не убили: убив отца, не соскочили бы к другому поверженному из жалости...»). Это все, по Фетюковичу, для того «чтобы наглядно показать, что из нее (психологии. — Т. М.) можно вывести всё что угодно» (15: 154–156).

Потом он отвергает обвинение о грабеже на основе неузнаваемости существования денег:

«Ведь если утверждать, что такая-то вещь ограблена, то надобно указать эту вещь или по крайней мере доказать непреложно, что она существовала. А ее даже никто и не видал...» (15: 157)

«Обвинение в грабеже я отвергаю с негодованием: нельзя обвинять в грабеже, если нельзя указать с точностью, что именно ограблено, это аксиома!» (15: 161)

Наконец, он отвергает обвинение об отцеубийстве частично на основе того, что Федор не был достойным отцом:

«Но со словом, господа присяжные, надо обращаться честно, и я позволю назвать предмет собственным его словом, собственным наименованием: такой отец, как убитый старик Карамазов, не может и недостойн называться отцом» (15: 169).

«Такое убийство не есть убийство. Такое убийство не есть и отцеубийство. Нет, убийство такого отца не может быть названо отцеубийством. Такое убийство может быть причтено к отцеубийству лишь по предрассудку!» (15: 172)

В одном месте он, прибегая к теории аффекта, даже доходит до характерной софистской логики:

«Это был аффект безумства и помешательства, но и аффект природы, мстящей за свои вечные законы безудержно и бессознательно, как и всё в природе. Но убийца и тут не убил — я утверждаю это, я кричу про это, — нет, он лишь махнул пестом в омерзительном негодовании, не желая убить, не зная, что убьет» (15: 172, курсив мой. — Т. М.).

Интересно сравнить его логику с любопытными казуистскими репликами, упомянутыми в статье «Иезуиты» Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона:

«На вопрос, предложенный убийце: он ли убил такого-то? — совершивший убийство может смело отвечать: нет, подразумевая про себя, что он не посягал на жизнь убитого им человека "до его рождения"; «Позволительно сыну, отвлеченным намерением (...), желать отцу своему смерти, конечно не как зла для отца, но как добра для себя, ради ожидаемого значительного наследия»<sup>100</sup>.

Оказывается, что идея о вседозволенности у Ивана и Смердякова уже давно была фактически осуществлена в мире юриспруденции.

Ирония в том, что Фетюкович со своей казуистской логикой во многих местах сумел угадывать суть дела. Об отношениях между Федором и Митей, об их характерах, о колебании Мити насчет отцовских денег и своих утаенных 1500 рублей, о характере и интриге Смердякова, о колебании Катерины он вообще точно догадывался. Можно сказать, что казуист Фетюкович оказался гораздо догадливее, чем «психолог» Ипполит Кириллович.

Но еще большая ирония в том, что «правильная» версия догадливого Фетюковича была в результате отвергнута мужиками-присяжными. Оказывается, что этот «прелюбодей мысли» сумел доказать не невинность Мити, а относительность всякого юридического рассуждения, включая его собствен-

<sup>100</sup> Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1894. Т. XIII-а. С. 625. Слог оригинальный, но это буквальная цитата.

ную версию, и этим самым вызвал заслуженный результат, когда «мужички за себя постояли».

Силлогизмы Смердякова и Фетюковича, вместе с фантастическими дебатами Федора, Великого инквизитора и Черта из кошмара Ивана, составляют едкую пародию на казуистику в ее церковных и светских вариантах. Они хорошо доказывают и осведомленность писателя о казуистике, даже большую заинтересованность, и в то же время его сугубо настроенно-критическое отношение к ней.

### 3) *Иван — казуист*

Ивана тоже можно считать казуистом. Он обладает софистской способностью обозревать явления под нужным ему углом и делать удобные для себя выводы. К примеру, когда он объясняет Алеше причину, почему он не принимает божьего мира, он нарочно останавливается лишь «на страданиях одних детей», говоря: «Это уменьшит размеры моей аргументации раз в десять, но лучше про одних детей. Тем невыгоднее для меня, разумеется» (14: 216). А на самом деле примеры страданий невинных детей — как раз наиболее выгодная тема для критики несправедливости божьего мира. В его аргументах мы можем найти ряд незаметных подводных камней такого рода.

Великий инквизитор, представитель идеи Ивана в его поэме, также является искусно-подозрительным оратором. Например, Великий инквизитор видит в поведении Христа во время искушений в пустыне (Матфея 4) полное отрицание чуда, тайны и авторитета. Это, конечно, касается интерпретации библейского текста в целом, но по крайней мере его версия выглядит предвзятым аргументом, чтобы создать образ сверхчеловека Христа, подходящий для теории Великого инквизитора. Например, по проницательному и остроумному толкованию Роджера Кокса, Христос отрицал не чудо, тайну и авторитет, а колдовство, мистификацию и тиранию, т. е. как раз те самые излюбленные инструменты Великого инквизитора. Великий инквизитор перевирает факты в угоду собственным интересам<sup>101</sup>.

Несомненно, тенденциозная интерпретация и установка на извлечение лишь отдельных частей библейского текста делают представление Ивана об Иисусе плоским и отвлеченным от динамики индивидуальной веры. Иными словами, упрощая образ Иисуса и одновременно лишая Христа, воплощения Слова, возможности высказать собственные слова, Иван превращает «Великого инквизитора», который должен быть поэмой-мистерией, в исповедальную драму современного безбожного человека.

<sup>101</sup> См. Cox, Roger L., *Between Earth and Heaven* (Holt, Rinehart and Winston, 1969), pp. 194–195.

Собственно, Ивана сближает с казуистами не столько методика интерпретации отдельных случаев, сколько позиция миропонимания. Сопоставляя Божий замысел с человеческим (евклидовым) разумом, он отказывается от понимания первого как недоступного человеку и ищет объяснения мировых явлений по логике последнего.

В этом смысле самый интересный момент казуистики Ивана — Великого инквизитора в том, что он пытается примирить учение Христа с человеческими нуждами не с точки зрения *десятков тысяч великих и сильных*, а с точки зрения *миллионов и десятков тысяч миллионов слабых, порочных, ничтожных, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного* (см. 14: 231). Это, кстати, перекликается с позицией Смердякова, который выступает не в пользу *одного или двух египетских пустынных*, а в пользу остальных *слабых, неверующих* (см. 14: 120). Они с самого начала отказываются от понимания Божьего замысла как недоступного евклидовому разуму человека и ищут объяснения мировых явлений по человеческой логике. Это напоминает антропоцентрическое мышление внутри христианства и тенденцию «приземления» Божьего замысла в эпоху Возрождения, интеллектуальная основа которого была связана в том числе и с иезуитской казуистикой. Немудрено, что действие поэмы «Великий инквизитор» происходит в Испании XVI века, на родине иезуитов, и упоминается лозунг их ордена «*Ad majorem gloriam Dei*» на фоне аутодафе (14: 226).

Имея в виду запрещение Великого инквизитора Христу что-нибудь «прибавлять к тому, что уже прежде сказано», Иван говорит Алеше:

«Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: "всё, дескать, передано тобою папе и всё, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере". В этом смысле они не только говорят, но и пишут, *иезуиты* по крайней мере» (14: 228, курсив мой. — Т. М.).

Конечно, Иван, интеллектуал XIX века, многим отличается от религиозного казуиста позднего Средневековья, в том числе и тем, что его интересует не поиск повода для оправдания конкретных казусов (случаев) на основании Божьих законов и проведение квазипорядка в мир, а освобождение человека (прежде всего себя самого) от чувства неполноценности перед Богом.

Как бы подшучивая над набожным Алешей за то, что тот так серьезно реагирует на его поэму, Иван говорит:

«К чему ты в такой серьез берешь? Уж не думаешь ли ты, что я прямо поеду теперь туда, *к иезуитам*, чтобы стать в сонме людей, поправляющих его подвиг? О господи, какое мне дело! Я ведь тебе сказал: мне бы только до тридцати лет дотянуть, а там — кубок об пол!» (14: 239, курсив мой. — Т. М.)

Короче, Бог — это скорее *Idée-fixe* Ивана, а не Существо, которое имеет значение в конкретных отношениях с людьми. Ирония в том, что он, в отличие

от современных ему материалистов и утилитаристов, не способен совсем отрицать самого Бога, а может лишь отказаться от понимания Бога, примирения с Божьим миром и тем самым доказывает существование или необходимость Бога, невольно включая Его в свою систему миропонимания.

Если бы Иван отрицал Бога вообще, то он бы неизбежно столкнулся не только с проблемой вседозволенности свободного человека, но и с проблемой непосредственной ответственности каждого человека за все мировые явления. Можно ли представить, что он придумывает, кроме лжехристианской диктатуры, какую-нибудь систему управления безбожным миром самими слабыми массами, к примеру, вроде системы демократической республики Нового времени? Вряд ли он пошел в этом направлении, и Достоевский тоже, кажется, исключил для него такой вариант. Автор только подразумевал «христианский» ответ на вопросы Ивана словами Зосимы о братстве, деятельной любви, ответственности или вине за чужой грех...

Иван подобен ребенку, который нуждается в сильном и правдивом образе отца и в то же время противится ему. Человек, отказывающийся принять Божий мир, но способный выразить себя только иносказательной дискуссией с Богом, Иван скорее человек парадокса, чем софист-казуист. Алеша говорит: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула» (XIV: 237). Бойс Гибсон пишет: «Он не отрицает Бога, он восстает против Бога. И более того, в его восстании есть что-то совершенно христианское»<sup>102</sup>.

Самой яркой характеристикой его позиции является следующая реплика Черта (его *alter ego* и тоже большого знатока иезуитов):

«Где станет бог — там уже место божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... "все дозволено", и шабаш! Все это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того истину возлюбил...» (15: 84)

Здесь пародируется современный вариант казуиста, который, несмотря на сознание неразумности и неопределимости мира, все же требует чего-нибудь абсолютного для конструирования своей логической идеи.

#### 4) Алеша — казуист

Алеша, самый наивный из героев, тоже назван в один момент иезуитом. Узнав о проекте Ивана освободить Митю из заключения, Алеша одобряет его и говорит:

«Слушай же: ты не готов, и не для тебя такой крест. Мало того: и не нужен тебе, не готовому, такой великомученический крест. Если б ты убил отца, я бы сожалел, что ты отвергаешь свой крест. Но ты невинен, и такого креста

<sup>102</sup> Gibson, Boyce, *The Religion of Dostoevsky* (London: SCM Press, 1973), p. 179.

слишком для тебя много. Ты хотел мукой возродить в себе другого человека; по-моему, помни только всегда, во всю жизнь и куда бы ты ни убежал, об этом другом человеке — и вот с тебя и довольно. То, что ты не принял большой крестной муки, послужит только к тому, что ты ощутишь в себе еще больший долг и этим непрерывным ощущением впредь, во всю жизнь, поможешь своему возрождению, может быть, более, чем если б пошел *туда*. Потому что там ты не перенесешь и возропщешь и, может быть, впрямь наконец скажешь: "Я сквитался". Адвокат в этом случае правду сказал. Не всем бремена тяжкие, для иных они невозможны... Вот мои мысли, если они так тебе нужны. Если б за побег твой остались в ответе другие: офицеры, солдаты, — то я бы тебе "не позволил" бежать... Но говорят и уверяют (сам этот этапный Ивану говорил), что большого взыску, при умении, может и не быть и что отделаться можно пустяками. Конечно, подкупать нечестно даже и в этом случае, но тут уже я судить ни за что не возьмусь, потому, собственно, что если б мне, например, Иван и Катя поручили в этом деле для тебя орудовать, то я, знаю это, пошел бы и подкупил; это я должен тебе всю правду сказать. А потому я тебе не судья в том, как ты сам поступишь. Но знай, что и тебя не осужу никогда. Да и странно, как бы мог я быть в этом деле твоим судьей?» (15: 185)

Здесь сразу несколько моментов, как-то напоминающих изворотливые и хитрые рассуждения Смердякова и Фетюковича: а) логика, что сибирская ссылка не нужна неготовому подсудимому, тем более что он невинен, б) мысль о том, что лучше возродиться в другом человеке и помнить свой долг искупления, чем идти на каторгу и считать все сквитанным, в) предварительный анализ позиций различных заинтересованных сторон, г) выбор своей позиции: сказать всю правду, а не быть судьей другому.

Последняя часть даже звучит как странная смесь слов Ивана: «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?» (14: 211) и слов прокурора: «Я обвинитель, я и защитник» (15: 128) со словами Зосимы: «Не можешь ничьим судиею быти» (14: 291).

Митя тоже чует софистику в словах Алеши:

«Значит, я Алешку моего иезуитом поймал!» (15: 186)

И действительно, кроме такой явно сомнительной логики, вроде бы идущей от излишка доброжелательности, у этого невинного юноши есть поспешное желание объяснить все и определить даже неопределимое, что иногда приводит его к преждевременным заключениям (например, психологический анализ поведения Снегирева-отца, см. 14: 195–197) либо к отчаянию от необъяснимости событий.

Это он, реагируя на слова брата Ивана: «Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию», сказал: «В таком случае равно как и бога», — и этим вызвал реплику последнего: «А ты удивительно как умеешь оборачивать словечки» (14: 217).

А тот же Алеша, выслушав историю Ивана о растерзанном собаками на глазах матери ребенке, на вопрос брата: «расстрелять» ли виновника-генерала для удовлетворения нравственного чувства, — ответил: «Расстрелять» (14: 221). Добавим, что такое наивное и поспешное отношение к причинно-следственным связям также было присуще казуистской логике.

В этой связи любопытно такое обилие в романе ругательств, связанных с иезуитом и казуистом, что даже целомудренный старец Зосима был назван «иезуитом» в пьяной тираде Федора:

«Это (старец Зосима. — Т. М.) иезуит, русский то есть. Как у благородного существа, в нем это затаенное негодование кипит на то, что надо представляться... святыню на себя натягивать» (14: 124).

Такая явная клевета тоже не лишена оснований, если мы обратим внимание на потенциальную критику по адресу Зосимы за его свободные толкования религиозных норм (например, речь о возможности молиться за покончивших с собой), за его слишком открытое общение с людьми, особенно с женщинами, и т. д. Надо заметить, что и иезуитов в свое время критиковали за распущенность и отступление от норм морали. Стоит вспомнить скабрезный анекдот Черта в кошмаре Ивана по поводу иезуитских исповедальных будочек (15: 81).

Конечно, нелепо считать этих героев исключительно казуистами. Но Достоевский умело создает впечатление, как будто клеймом казуиста-иезуита заклеены в какой-то степени все основные герои романа.

### 3. К ОСМЫСЛЕНИЮ ЯЗЫКА РОМАНА

#### 1) *Смысл казуистики*

Такая заинтересованность казуистикой у Достоевского вполне объяснима. Ведь казуистика — не очередная разновидность толерантности или оппортунизма, более или менее присущих любой религии любого времени, а продукт уникальной ситуации в христианской теологии конца Средневековья, когда богословам приходилось примирять гуманистический пафос времени с традиционным богоцентристским мировоззрением. Такой бицентризм (существование двух центров: Бог и человек) или, точнее, моральное беспокойство из-за такого бицентризма было источником бесконечных вариантов софистских дискуссий казуистов о смысле мира. Не случайно в свое время немецкий историк культуры Г. Р. Хокке, уподобляя казуистику оптико-психологическому открытию человека эпохи Возрождения, назвал ее «*Illusions-Perspective* (иллюзией-перспективой)» в моральной сфере или «*moraltheologischer Anthropomorphismus* (морально-теологическим

антропоморфизмом)»<sup>103</sup>. Иначе говоря, казуистика была предназначена для переосмысления Божьего Завета с точки зрения человеческих нужд и устройства очеловеченного варианта картины Божьего мира.

Поскольку подобная двуаспектность была и в глубине философского и художественного мышления самого Достоевского, он мог видеть в казуистике не только странную логику оправдания слабости человека, но и отражение трудной жизненной ситуации религиозного человека Нового времени, и, следовательно, сильную пружину для развития идеи романа.

## 2) Зосима как проповедник Божьего слова

Можно сказать, что в романе выход из казуистской ситуации намечается в двух противоположных направлениях: или, согласно Ивану, идти дальше и принимать мир без Бога как пространство вседозволенного, свободного человечества, или, по учению Зосимы, соединиться в живой хор прославления Бога и верить Божьему Логосу, превосходящему человеческий силлогизм.

Первый вариант, как кажется, фактически закрыт, поскольку, с точки зрения религиозного писателя, который совсем сомневался во всяких системах решения вопроса добра и зла по безбожным законам или контрактам, это только приводит к абсурду. В романе немало примеров, предупреждающих об этом, начиная с ошибки суда над Митей до лжехристианской диктатуры Великого инквизитора.

Зосима, проповедник второго пути, является идеологом Слова. Для него, так же как и в Евангелии от Иоанна, «в начале было Слово». Сама его сознательная жизнь началась с того, что первый раз от роду «в душу первое семя слова Божия осмысленно» во храме Господне, во божьей луче (14: 264). По его мнению, Божие слово — единственный залог спасения: «Гибель народу без слова Божия, ибо жаждет душа его слова и всякого прекрасного восприятия» (14: 267). И даже весь мир непрерывно совершает великую тайну Бога: «Ибо для всех слово, всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (14: 268).

Тезис Ивана под новым углом возникает в речи старца:

«Те вослед науке хотят устроиться справедливо одним умом своим, но уже без Христа, как прежде, и уже провозгласили, что нет преступления, нет уже греха. Да оно и правильно по-ихнему: ибо если нет у тебя бога, то какое же тогда преступление?» (14: 286)

Таким образом, без Божьего слова будут только уединение и смрадный грех... При этом для старца Зосимы вера — это реализация предначертанного

<sup>103</sup> См. Hocke, Gustav René, "Kasuistik und Laxismus", s. 255.

события, которое уже потенциально существует в каждом человеке и не является ни исполнением этических стремлений (как у некоторых героев Толстого), ни результатом убеждения через катехизис. Как показывает эпизод его собственного прозрения перед поединком<sup>104</sup>, это именно переживание, как семя Слова Божьего внутри человека вдруг становится осязаемым, как яркий свет<sup>105</sup>.

Он не только идеолог Слова, но и сам является живым голосом Священного Писания:

«Столько лет учил вас и, стало быть, столько лет вслух говорил, что как бы и привычку взял говорить, а говоря, вас учить, и до того сие, что молчать мне почти и труднее было бы, чем говорить, отцы и братия милые, даже и теперь при слабости моей» (14: 148).

В самом деле, от первого своего появления в сцене «Верующие бабы» до целой шестой книги «Русский инок», и даже после смерти в сцене «Кана Галилейская», Зосима все время говорит. Если отец Феропонт, противник Зосимы внутри монастыря, — «великий постник и молчальник» (14: 151), Иван — «могила» или «загадка» (14: 209), а Смердяков — «Валаамова ослица» (14: 117), то Зосима — говорун. При этом то, что он говорит, — это скорее не его собственная мысль, а вольный пересказ Священного Писания. Короче, он воспринимает мир и все явления как отражения учений Бога, ощущает дух этих учений и применяет его к конкретным ситуациям или собеседникам без диалектики или силлогизмов. Зосима именно так, по-своему передает сущность христианского мировоззрения своими устами слушателям и собеседникам. Образ старца, который с абсолютным доверием к Божьей благодати и Его Слову активно старается присутствовать при пробуждении веры у каждого человека, — это, вероятно, был ответ Достоевского на иезуитские катехизисы.

Из такой беззаветной страсти в романе происходят своего рода потоки передачи духа Божьих слов, к примеру, Маркер (брат Зосимы) — Зосима — таинственный посетитель, Зосима — верующие бабы, Зосима — иноки, Зосима — Алеша — Митя — Грушенька, Алеша — мальчишки... Это, конечно, идет параллельно с потоком передачи казуистского духа и логики: Иван — Смердяков — Великий инквизитор — Фетюкович — Черт, Иван — Ракитин, Иван — Лиза, Иван — Коля...

Вот картина романа с точки зрения противостояния казуиста и проповедника Божьего слова.

<sup>104</sup> См. «Воспоминание о юности и молодости старца Зосимы еще в миру. Поединок» (14: 268–273).

<sup>105</sup> О подобной характеристике веры у Зосимы см. Thurneysen, Eduard, *Dostojewski* (München: D. Kaiser, 1921).

### 3) Язык для автора

Рассмотренное нами в этой работе — не более чем одна из граней моральной проблематики творчества Достоевского. Но даже такой узкий взгляд открывает нам путь к осмыслению более широких проблем, в том числе проблемы правдивости или правдоподобности языкового творчества с точки зрения автора. Если логика человека вообще является более или менее ограниченным и, следовательно, искаженным отражением закона миропорядка, то нет оснований предполагать, что только язык романа свободен от искажения Божьего Логоса<sup>106</sup>. Тема казуистики у писателя должна была быть прежде всего предупреждением самому себе.

С такой точки зрения интересно и важно проанализировать непростое отношение писателя к своим изображениям проповедника Божьего слова и к самому роману, которое частично отражено и в полусамодоверенном, полупологетическом тоне авторских комментариев к Зосиме:

Не знаю только, удалось ли мне. Сам считаю, что и 1/10-й доли не удалось того выразить, что хотел. Смотрю, однако же, на эту книгу шестую как на кульминационную точку романа. — Само собою, что многие из поучений моего старца Зосимы (или, лучше сказать, способ их выражения) принадлежат лицу его, то есть художественному изображению его. Я же хоть и вполне тех же мыслей, какие и он выражает, но если б лично от себя выражал их, то выразил бы их в другой форме и другим языком. Он же не мог ни другим языком, ни в другом духе выразиться, как в том, который я придал ему. Иначе не создалось бы художественного лица<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> О проблемах, касающихся «мимесиса добродетели» в этом романе, см. Linnér, Sven, *Starets Zossima in the Brothers Karamazov* (Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1975).

<sup>107</sup> Письмо к Н. А. Любимову от 7 августа 1879 г. (30–1: 102).